

التأسيس الأنطولوجي لمفهوم التراث من "هيدجير" إلى "غادمير"

د. هشام المسعودي
كلية الآداب بالقيروان
جامعة القيروان (تونس)

كل قارئ لكتب ولمقالات "غادمير" يلاحظ أنه - قبل أن يشرع في بناء فلسفة تأويلية همّها قراءة ومحاورة النصوص التراثية ثم تجربة الإنسان الشاملة في الكون - بالأساس مؤول للتراث الفلسفي قديمه وحديثه ومعاصره. وليست محاورات "غادمير" مع فلسفة أفلاطون وأرسطو وهيجل وهيدجير إلا أمثلة من ذلك العمل التأويلي الضخم الذي سبق، والذي رافق كل محطات تأسيسه للهرمينوطيقا الفلسفية. بل أكثر من ذلك، نستطيع أن نقول إن هذه المحاورات هي الركيزة الأولى والعنصر الأساسي الذي منه انبثقت الفلسفة الهرمينوطيقية⁽¹⁾ التي وضع "غادمير" أسسها في كتابه الرئيس الحقيقة والطريقة⁽²⁾.

في هذا البحث سنحاول الإجابة عن السؤال التالي : إذا كان المشروع الغادميري مبنياً على محاورته للتراث الغربي، فهل هذا الحوار هو خيار علمي

(1) نحن الآن بصدد إنجاز بحث مطول حول المحاورات الغادميرية مع أفلاطون وهيجل وهيدجير، وما هذا المقال إلا مدخل نظري له.

(2) غادمير، الحقيقة والمنهج، طرابلس، 2007م.

منهجيّ اختاره الفيلسوف من داخل سلّة المناهج المستعملة أو المتاحة للاستعمال، منهج يمكن تسميته المنهج التاريخي أو التراثي أو الحواريّ أو ما شابه ذلك من الأسماء والنّوع، أم هو خيار إيديولوجيّ يُخفي مثلاً اعتقاد غادمير الرّاسخ في أنّ التّراث الغربيّ، أكثر من غيره، قادر إن تمّ إحياءه، على حلّ المعضلات التي أتت بها الحداثة ؟ أم هو قدر أو فرض أنطولوجي لا يمكن تفاديه وتجاوزه ؟

هل الحوار مع التّراث خيار أصولي ؟

أن تكون المحاورات الغادميرية العديدة مع فلاسفة اليونان أو غيرهم والتي يزخر بها كتاب الحقيقة والطريقة أو الدّروس والكتب التي سبقته أو لحقته خياراً أصوليّاً يخفي حيناً إلى تراث وقع الاستغناء عنه وإلى منبع للحكمة أدركنا له ظهورنا، فلا أحد يستطيع التّشكيك في ذلك. السّؤال : هل أنّ هذا الرّجوع الدائم إلى التّراث الذي يصل في بعض الأحيان حدّ الهوس والإعجاب المفرط نابع من الاعتقاد بأنّ الحقيقة وُجدت في ماضٍ ولّى ثم وقع التّفريط فيها حديثاً لما خضع الفكر إلى سلطة العقل وأدار ظهره إلى منبع الحكمة ألا وهو الماضي الغابر ؟

هذا السّؤال يزداد حدّة عندما نستحضر النّقد اللاذع الذي وجّهه غادمير إلى الاحتكام المفرط للعقل، والذي شهدناه منذ بداية الحداثة إلى الآن. عنوان الكتاب الرّئيس لغادمير يوحى بهذا التوجّه القائل إنّ لا ضرورة لاستعمال منهجٍ عقليٍّ وعلميٍّ للوصول إلى الحقيقة. إنّ الحقيقة قابعة هناك بعيدة عن مرمى كل هذه المناهج المستنبطة من العلوم الطّبيعيّة.

لا أحد ينكر هذه النّزعة في فلسفة "غادمير"، فجّلّ المفكرين الذين حاوروا فكره وتفاعلوا معه اتّفقوا على ذلك ووجّهوا له انتقاداتهم في هذا الشّأن بالذات⁽¹⁾. وسؤالنا : هل أنّ هذا الانحياز إلى التّراث يعتبر ردّة فعل عنيفة وانفعاليّة وغير متّزنة ضدّ الحداثة، ردّة فعل تحاكي ردّة فعل الرّومنتيقيّين ضدّ

(1) خصومته الشهيرة مع هابرماس دارت حول هذا الموضوع.

فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر ؟ أم هي تختلف عنها في الأسس والمبادئ والمنطلقات ؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة ليست سهلة ولا بديهية، إذ أنّها تستوجب فحصاً دقيقاً لهذه المنطلقات التي ترمي بجذورها إلى أوائل القرن السابق وبالتحديد لما كان "غامير" تلميذاً لـ "هيدجير" في جامعتي فريبورغ وماربورغ، ثم إلى المسار الفلسفي الذي نحته فيما بعد.

هل الحوار مع التراث خيار إبستمولوجي ؟

هذه الفرضية التي تقول إنّ العلاقة مع التراث معرفية بحثية، ونقصد هنا بكلمة معرفية، نوعية العلاقة التي لا تسعى إلا إلى إخضاع النصوص والآثار التاريخية إلى البحث والتحليل وإمعان النظر، غايتها الوحيدة من ذلك تحقيقها وتحيينها ونقدها عقلياً لفرز ما يمكن أن يصلح مما فسد وأصبح غير مطابق للعصر. أدوات البحث المستعملة هنا هي مناهج عدة يقع استنباطها من العلوم الطبيعية أو غيرها وتسمي نفسها موضوعية ومحايدة.

نستطيع الجزم بأنّه، حتّى إن كان "غامير" قد قام ببحوث جدية في آثار أفلاطون⁽¹⁾ وأرسطو وأغوسطين وهيدجير وديلتاي وشلايرمخر⁽²⁾، فإنّه من الصعب ضمّ تلك الدراسات إلى الصنف النقدي أو التحقيقي، إذ القول إنّ هذا الخيار إبستمولوجي صرف يتنافى مع كلّ الأطروحات والمواقف الغاميرية الواردة في الدروس والمحاضرات السابقة لصدور كتاب الحقيقة والطريقة أو اللاحقة له.

لقد هاجم غامير في كلّ أعماله الإبستمولوجيات الحديثة والمعاصرة بدءاً بفلاسفة الأنوار ومروراً بـ "شلايرمخر" و"ديلتاي" ووصولاً إلى المدارس الوضعية التي انبثقت من الكانطية الجديدة. إنّ التراث لا يمكن أن يتجلّى إذا حولناه إلى موضوع للبحث والنقد والإمعان العقلي.

(1) نذكر مثلاً أطروحة الدكتوراه التي قدّمها سنة 1932م، والتي اقتصرّت على تفسير وشرح دقيق لمحاورة "الفيلسوف" لأفلاطون.

(2) يزخر كتاب الحقيقة والطريقة بشروح مفصلة لأفكار أرسطو وأغوسطين وديلتاي وغيرهم.

السبب الثاني الذي جعلنا نقرّ بعدم تبني غادمير لأولوية العامل الإبيستيمولوجي، هو موقفه الرافض للقول بأنّ اكتسابنا لمنهج علميّ للتعامل مع النصوص التراثية كفيل بمقاربتها مقارنة صحيحة وكاف لتتجلى حقيقتها. يبرهن عنوان كتابه المرجع على ذلك. نكتفي بهذا القول في هذا الصدد لأننا سنعود إليه في عملنا هذا بأكثر إطناب.

هل الحوار مع التراث خيار إيديولوجي ؟

إن كان هذا الخيار شائعا عند العديد من المفكرين الذين يتبنون عن وعي أو عن غير وعي فكرة المركزية الغربية التي تقول بتفوق الفكر الغربي على غيره، وقدرته على الإجابة عن كلّ التساؤلات والتحديات التي تطرحها الحداثة على كل شعوب وحضارات الكون، فإننا نستبعد أن يكون هذا موقف غادمير، وذلك لسببين اثنين : السبب الأول هو النقد اللاذع الذي وجهه إلى التاريخ الغربي قديمه وحديثه، كنقده للهيمنة والسيطرة الكاملة للعلم ولمناهجه التي فرضها الغرب في كلّ المجالات وعلى كلّ الحضارات، ودعوته لإعادة إحياء التراث والحضارات القديمة. أمّا السبب الثاني وهو الأهمّ، فهو، كما سيتّضح فيما بعد، أنّ تأسيس العلاقة مع التراث كان تأسيساً أنطولوجياً، أي تأسيساً ينطلق من ماهية الكائن، الذي هو نحن، بغضّ النظر عن انتمائه إلى هذه الحضارة أو تلك.

يضيف هذا المنحى على الإشكالية طابعاً متعالياً يشمل بتعاليه كلّ الحضارات ويبعد إمكانية أن يكون الموقف الغادميري إيديولوجياً. فقولُه بضرورة التذكّر وتأهيل التراث لا يخصّ الإنسان الغربي وتراثه فحسب، بل ينطبق على الإنسان عموماً وعلى كلّ الحضارات. التأسيس الأنطولوجي لعلاقة الإنسان مع التراث والتاريخ يحمي الهرمينوطيقا الغادميرية من كل انحياز إيديولوجي ومن خطر السقوط في فخّ المركزية الغربية الذي عادة ما يقع فيه البعض عن قصد أو عن غير سابق إضرار.

ما سنحاول تبينه في هذا العمل هو أنّ موقف غادمير من مسألة علاقتنا بالتراث والتاريخ له منبع أنطولوجي بحت، فلا يمكن فهمه ولا حصره ولا حتّى

فهم ماهية التّراث نفسه إلّا بعد تحديد ماهية الكائن الذي هو نحن، وانطلاقاً من ذلك يتمّ تحديد مفهوم للزّمن والزّمنية، ومن ثمّة الوصول إلى مفهوم التّاريخ والتّاريخية، وأخيراً إلى مفهوم التّراث⁽¹⁾. بتعبير أدقّ، لا يمكن لأيّ بحث في مسألة علاقتنا مع التّراث أن يتغاضى عن التّحليل الأنطولوجي. لم يكن هذا الأمر سهلاً ولا هيّناً على "غادمير"، إذ أنّه تطلّب منه حواراً ومجادلة لفلسفة الحياة العيانية التي أسّسها "هيدجير" في أوائل القرن العشرين.

لهذا سنعتمد في عملنا أسلوب القراءة المحابثة لدروس ومحاضرات هيدجير الأولى في جامعة فريبورغ أولاً، وثانياً لكتاب الحقيقة والطريقة. نبدأ بدروس "هيدجير" الأولى لأنّها بحسب اعتراف "غادمير" أعطت الانطلاقة لمشروعه الفلسفي. المهمّ بالنّسبة إلينا هو رصد مدى تأثير هذه الدّروس فيه، ولكنّ الأهمّ من ذلك هو رصد مدى انفصاله عنها. إذن، سينقسم هذا البحث إلى قسمين : في القسم الأوّل سنتمعّن في فلسفة "هيدجير" الأولى التي حدّدت التوجّه الغادميري في منطلقاته، محولين معرفة ذلك الانزلاق من فلسفة للحياة العيانية إلى تساؤل حول التّراث والتّاريخ. أمّا في القسم الثّاني فسننطرق إلى الإعادة الغادميرية لهذه الفلسفة ثمّ الانفتاح بها على مساحات أخرى.

(1) إنّ استعمال كلمة أنطولوجيا في مجالات وفي سياقات متعدّدة، وفي بعض الأحيان بطريقة ملتبسة أضفى عليها الكثير من الغموض. هذه الاستعمالات المتعدّدة للكلمة لها جذورها ومبرراتها عند هيدجير نفسه، إذ أنّ هذا الأخير استعملها بكثافة وأعطاهها معاني عدّة وفي بعض الأحيان متناقضة. فمثلاً في كتاب الوجود والزّمان، استعمل مصطلح الأنطولوجيا الأساسيّة أحياناً على أنّها البحث في مسألة الكينونة، وأحياناً أخرى على أنّها المدخل لهذا المبحث، والذي هو عيانية الحياة التي ستحوّل فيما بعد إلى تحليليّة الدازاين.

استعملنا لهذه الكلمة سينحصر في المعنى الثّاني، وذلك أنّ السّؤال حول الكينونة يكاد يكون غائياً نهائياً عن اهتماماته. إنّ كلمة أنطولوجيا عنده يقصد بها تأويليّة الحياة العيانية أو تحليليّة (الدازاين) التي ترتكز أساساً على زمنيّته، تاريخيّته ومن ثمّة تنهايه. فعندما نستعمل في هذا النصّ عبارات التّأسيس الأنطولوجي للعلاقة بالتّراث، نعني بذلك تأسيسه على عيانية الحياة، زمنيّتها، تاريخيّتها وتنهايتها.

1 - هيدجير : من الحياة العيانية⁽¹⁾ إلى التّراث، طريق مسدود

إنّ السّؤال الأوّل الذي يتبادر إلى أذهاننا هو التّالي : ما علاقة تحديد إنّيّة العيانية بمفهومي التّاريخ والتّراث ؟ أليس التّراث ذلك المخزون الرّابض هناك على رفوف المكتبات وجملة العادات والتّقاليد التي نجتريها دون وعي ؟ أليست الأنّا تلك الذات المفكّرة والمتعالية عن العالم ؟

إجابة هيدجير هي الآتية : ليست الأنّا إلّا حياة عيانية، زمانية، تاريخيّة، متناهية ومحايثة لعالمها. ثمّ لا وجود لتاريخ ولا لتراث إلّا لأنّ الأنّا (أو الدازاين) زمنيّة وتاريخيّة بمعنى أساسي. تمثّل هذه التحديدات كلّها - هي ليست بمثابة أعراض ومحمولات⁽²⁾ يمكن للأنّا التّصلّ منها أو اختيار سواها - تمام إنّيّة الأنّا ووحدها لا تشبّثها، كما أنّها تمثّل الأساس لمفاهيم الزّمن والتّاريخ والتّراث⁽³⁾.

1-1 - الحياة العيانية : تاريخيّة، زمنيّة وتناهيها

نطرح التّساؤلات التّالية : ما هي هذه الحياة العيانية ؟ هل أنّ زمنيّةها هي زمنيّة سابقة ومستقلّة عنها، زمنيّة تجد فيها الأنّا نفسها لحين اندثارها، أم هي زمنيّة مكوّنة ومحايثة لها ؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل من إمكانيّة للعبور من زمنيّة وتاريخيّة محايثة للحياة العيانية (الدازاين) إلى التّاريخ وإلى التّراث كنصّ وكأثر ؟ بعبارة أخرى، هل يمكن لزمنيّة مرتكزة على الأنّا المنشغلة بذاتها أن تؤسّس التّراث وأن تؤسّس لعلاقة الأنّا مع الآثار والمعالم التّراثيّة ؟ أم

(1) يترجم حسن ناظم وعلي حاكم صالح مصطلح Facticité بالوقائعية، أنظر الحقيقة والمنهج، طرابلس، 2007.

2) Être et Temps, Traduction Martineau, Paris, Authentica, 1984, pp. 375-376 «Comment l'histoire peut-elle devenir objet possible d'histoire? La réponse à cette question ne peut être dégagée qu'à partir du mode d'être de l'historial, à partir de l'historialité de son enracinement dans la temporalité».

«L'analyse de l'historialité du *Dasein* tente de montrer que cet étant n'est pas «temporel» parce qu'il «est dans l'histoire», mais au contraire qu'il n'existe historialement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être».

3) Ibid, p. 394 : «Ce n'est nullement la recollection, l'examen et la mise en sûreté du matériau qui met en route le retour au «passé» : bien plutôt présume-t-il déjà l'être historial pour le *Dasein* ayant-été».

هل هي مجبرة، بحكم منطقاتها، أن تضحي بالموروث وتتركه للخطاب
الإبستمولوجي عموماً وللعلوم التاريخية بالخصوص ؟
هذا ما سنحاول الإجابة عنه الآن بتتبع كل مصطلح على حدة.

أ - عيانية الحياة :

ماذا يعني "هيدجير" بمصطلح العيانية أو بالقول إنَّ الكائن هو عينه، هو
واقعة ؟ هل يعني ذلك أنَّ وجوده هو قدر بالمعنى الصوفي أو واقع بالمعنى
الحسي ؟

جوابه هو لا هذا ولا ذاك. تعني واقعية الدازاين أو عيانية أوَّلاً أنَّ حياة
الأنا هي تجربة ذات وزن، وذلك بمعنى أنَّها ليست عبثاً ولا مغامرة بوهيمية.
إنَّها تجربة ذات أهمية قصوى، فهي موضع تساؤل وحيرة دائمين. هذه الحيرة
والانشغال هما محركاها الأولان والأساسيان. الحياة، إذن، لها طابع الحركة لا
لأنَّها داخل إطار زمني خارج عنها ومتعال عليها، حركيتها ليست فيزيائية أو
زمنية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، هي حركية من نوع آخر، إذ هي مترتبة عن
انشغال الدازاين وحيرته بوجوده. الدازاين دائماً منصرف لقضاء حاجاته
ولاختيار إمكانات كيانه، وانصرافه الدائم هو في الحقيقة المولد للزمن.

نستنتج من هذه الحركة نوعاً خاصاً من الزمنية، زمنية منبثقة من حركة
الحياة نفسها ومحايثة لها، الحياة الحائرة والمنشغلة بذاتها وإمكانات تحققها.
هذه الحيرة وهذا الانشغال اللذان تترتب عنهما زمنية هما الموضوع الأول
والأخير للفلسفة، فلسفة لا نظرية ولا عملية، بل فينومينولوجية تقتصر على
وصف وإظهار وبيان وفهم ورصد هياكل حركة الحياة. تصبح الفلسفة بهذا
المعنى فهماً وتأويلاً لمعاني حركة الحياة، إذ هي نابعة منها. مهمتها فهم
الظاهرة الرئيسية التي هي الحياة في حركتها وحيرتها وزمنيتها.

يتمثل المعنى الثاني لكلمة العيانية في أنَّ الحياة ليست واقعة صلبة
وجامدة. الحياة مسكونة بالمعنى. هي مصدر المعاني والأفكار، ليست ملكة
الذهن فحسب. الحياة في ذاتها، وقبل أيّ تدخل للعقل، فيأضة بالمعاني.

و(الدازيين) بهذا المنحى ليس ذاتا مفكرة يوجد قبالة عالم أصمّ من الأشياء والوقائع، بل هو كائن يوجد ضمن عالم من المعاني. فهو، على سبيل المثال، لما يرى طاولة لا يرى قطعاً من الخشب مشدودة بعضها لبعض، بل يرصدها ويراهها منذ الوهلة الأولى كطاولة. المعنى ملازم للأشياء ومنبثق منها. وبما أنّ الدازيين موجود داخل عالم من المعاني، فإنّ وصاله الأول مع عالمه ليس عن طريق الحدس الحسيّ أو العقلي، وصاله الأول والأصلي هو عن طريق حدس يمكن أن نطلق عليه اسم الحدس الفهميّ أو التّأويلي⁽¹⁾. من هنا يترتب أنّ فلسفة الحياة العيانية ليست فلسفة موضوعها الحياة فحسب، بل أكثر من ذلك مصدرها الحياة الفياضة بالمعاني.

الخاصيّة الثّالثة للحياة العيانية، والتي هي مرتبطة بسابقتها، هي الخاصيّة التعبيريّة. ما دامت الحياة العيانية ذات وزن وذات معنى فذلك يعني أنّها معبرة. تعني العيانية أنّ للحياة لغة، وأنّ العالم الذي يجد فيه الدازيين نفسه (دائماً أبداً) ليس عالماً أصمّاً بل هو عالم متكلم. ففلسفة الحياة العيانية يصبح مصدرها الحياة، وموضوعها الحياة ولغتها مبنية على إصغاء ورصد لتعابير وللغة الحياة الأولى، وأخيراً منهجها الحدس التّأويلي.

لهذه الحياة العيانية صبغة أساسيّة أخرى هي صبغة التاريخيّة، وهذا ما سيقودنا إلى تفسير معنى التاريخيّة الذي، على عكس ما تمّ في كتاب الوجود والزّمن⁽²⁾، سبق مفهوم الزّمنيّة. سبقّت دروس 1919م و1920م تاريخيّة الأنا على زمنيّته، بل يمكن القول إنّها أدمجت المصطلحين في بعضهما البعض.

1) Intuition herméneutique

(2) لاحظ "كيزيال" هذا الأمر وأكّد أنّ مصطلح الزّمنيّة لن يصبح مستقلاً بذاته في فلسفة "هيدجبر" الأولى إلا حينما تقترب من النّسخة الأخيرة لكتاب الوجود والزّمن . يقول : « The final refinement of time comes only after crucial refinement of existence of its last vestiges of ousiological dross, which brings its full formal potential, just before the final draft .of Being and Time»

Kisiel Theodore, *The Genesis of Being and Time*, Berkley, Los Angles, London University Of California , Press, 1993, p 147.

ب- تاريخية الحياة العيانية :

يرتكز مفهوم التاريخية في الدّروس الأولى على أنّ الأنا ليس موجودا كسائر الأشياء داخل التّاريخ، أي أنّ له ماضيا وحاضرا وسيكون له مستقبل، وبذلك يمكنه أن يكون موضوعا لعلم التّاريخ. الأنا تاريخي بمعنى أنّ حياته تتحقّق وتتحقّن داخل صيرورة تحدّدها حيرته وانشغاله القلق وهوسه بنفسه. هذا الهوس والانشغال الدّائم يضفي صبغة الوحدة والاكتمال على الحياة.

هذه الوحدة تتشابه فيها وتندمج بصفة بارزة عناصر الزّمن الثلاثة. التّاريخ، إذن، ليس وعاء، ليس حقبة مرّت من ماضينا، التّاريخ هو نحن، إذ أنّه موحد للوجود. بمعنى آخر، ليست الحياة العيانية فترات وحقا ملتصقة ببعضها البعض، بل هي وحدة ومبدأ وحدتها هو تاريخيتها. خطتها الناظم هو الحيرة والتاريخية المنبثقة منها. هذا ما يعنيه هيدجير لما قال في السّاعات الأخيرة من دروس 1919 إنّ "الحياة تاريخية ولا انقسام بين عناصرها، بل بالعكس هنالك اتّصال وسياق" (1).

بالرّغم من أهميّة هذا المعنى الأوّلي للتاريخية في بلورة المسألة التي تهتمّنا ألا وهي مفهوما التّاريخ والتّراث، فإنّه يظلّ عامّا. ويمكن القول إنّ المصطلح لم يأخذ حظّه الوافر من التّحليل. علينا انتظار درس صائفة 1920م (2) لتقع بلورته بصفة أدقّ. قدّم هيدجير في هذا الدّرس ستّة استعمالات لكلمة "تاريخ" لم يترك فيما بعد إلّا واحدة. المقياس الذي سيعتمده هو التاريخية، أي اندماج التّاريخ اندماجا تامّا وانصهاره الكامل في الحياة العيانية.

إنّ الاستعمال الأوّل، والذي سيقع إقصاؤه بسرعة، هو الذي نعني به علم التّاريخ، كأن نقول مثلا، إنّ صديقي يدرس التّاريخ. أمّا المعنى الثّاني لكلمة تاريخ فيقصد به مجموع أحداث مضت. فالقول مثلا إلى شخص بأن يعود إلى

1) «Leben ist historisch; keine Zerstückelung, sondern Zusammenhang», GA 56-57, p. 117.

2) هيدجير، فينومينولوجيا الحدس والتّعبير : نظرية تكوين المفهوم الفلسفي.

تاريخ حادثة ما، يعني أننا نحيله إلى وقائع. هذا المعنى كذلك سيقع إقصاؤه، إذ المقصود هنا هو التمكن من مجال ما من الأحداث والتعرف عليه.

أمّا الاستعمال الثالث لكلمة "تاريخ"، والذي استقطب انتباه "هيدجير"، فهو الذي تؤدي فيه هذه الكلمة معنى التراث، كأن نقول مثلا إن هنالك شعوبا دون تاريخ. وهنا ينبه هيدجير إلى أن المقصود بالتاريخ ليس الماضي بل التراث. هذا التمييز بين الماضي والتراث مهم جدا لمبحثنا، إذ أن المقصود بالتراث هو التكوين. فالشعوب التي لا تدون ولا تترك وثائق مكتوبة تصور فيها فهمها لماضيها وتقترح فيها تأويلا له، لها ماض ولكنّها تفتقد للتراث. يقول هيدجير في هذا المضمار : "لهم ماض كانوا فيه على هذا النمط أو ذاك، لكن ليس لهم تاريخ. هذا يعني : ليس لهم تراث. لا يشعرون أنهم خلفاء لأسلافهم. ليس الماضي بالنسبة إليهم طابعا يعيشون فيه عيانيا، ولا شيئا يخصب ويثري فحوى ومضمون تجربتهم الحياتية. هم لا يعتنون بماضيهم. القبائل التي ليس لها تاريخ [...] لا تدمج ماضيها الغني بالمعاني والعبر في مجال حياتها العيانية... هي تعيش يوما بيوم، تحصد ثمار عملها كل يوم على حدة. ليس لها مستقبل ولا مهام. ما فعلته البارحة لا يهّمها" (1).

المهم هنا، هو سكن الماضي أو التحامه الكامل مع التجربة الحياتية. لكن الأهم هو ألا يكون هذا السكن نتاج وعي وإدراك، بل نتاج انصهار طبيعي. هو كينونة إن صحّ القول. لهذا السبب يقول هيدجير إن الإحالة الدائمة إلى الماضي لا تعني ضرورة الامتلاك أو بالأحرى الانتماء إلى التاريخ، ذلك أن التذكير إن كان عن وعي وإدراك لا يؤسس لعلاقة انتماء مع الماضي، بل لعلاقة خارجية معه. يقول في هذا الصدد : "يمكننا امتلاك تراث غني، أي أن نعيش داخله وبالإحالة إليه دون أن نعرف المضمون الفعلي للماضي" (2).

الأمر الآخر المهم، هو أن كلمة "تاريخ" التي تحيل إلى ذلك الزخم التراثي الذي لا معنى له إلا باندماجه في الحياة العيانية يحمل فكرة الإمكان

(1) الأعمال الكاملة، 59، ص 46.

(2) Eigentlich sachmässig (2)

والمستقبلية. فالشعوب التي لها تراث هي الوحيدة القادرة على استشراف مستقبلها. إذن التراث (الماضي) المحايث للحياة العيانية (الحاضر) يمكن هذه الحياة من الديمومة (المستقبل). بهذا يكون التراث هو ماضيا حاضرا ومؤسسا لإمكانية المستقبل. التراث في النهاية يحمل في طياته زمنية لا تعتمد الفصل بين الماضي والحاضر والآتي.

يحيل الاستعمال الرابع لكلمة تاريخ إلى الاستجداء بتجارب الماضي. ينطبق هذا مثلا على رجل السياسة الحكيم الذي يستجد بتجارب الذين سبقوه حتى يتفادى أخطاءهم، أو حتى يعيد نجاحاتهم. ويقصي "هيدجير" هذا المفهوم للتاريخ بالرغم من الالتحام الملحوظ بين التجربة التاريخية والحاضر. ذلك لأنه يرى فيه ضربا من ضروب الانتقائية والتعامل النظري مع التاريخ لضمان المستقبل. فالسياسي في هذه الحالة لا يكتسب هذا الالتحام والمعاشرة مع التراث. حياته السياسية العيانية تظل بعيدة وغير مختزنة له. تظل علاقته مع تجارب الماضي علاقة خارجية ونفعية ويظل التداخل بين التاريخ والحياة العيانية واهيا.

أما الاستعمال الخامس الذي ضبطه "هيدجير" لكلمة تاريخ فهو الحاصل عندما نريد بهذه الكلمة الإشارة إلى تجربة شخصية، كأن نقول مثلا بأن ذلك الشخص عاش قصة حزينة أو مرحلة أو ما شابه ذلك. يعتبر "هيدجير" هذا الاستعمال أكثر مطابقة لمفهوم التاريخ العياني لأن القصة هنا ملتزمة بحياة الأنا ومكونة لها. علاقة الأنا بالواقعة ليست علاقة خارجية ولا علاقة انفصال، بل هي علاقة التحام كامل، علاقة يمكن اعتبارها عضوية.

بعد استعراض هذه الاستعمالات المتباينة لكلمة تاريخ، سنحاول الآن فهم النتائج التي ستترتب عنها بالنسبة إلى المسألة التي نحن بصدد دراستها. إن رفض "هيدجير" للاستعمالين الأولين له ما يبرره، ذلك أنه سبق أن اتهم المقاربات النظرية والموضوعية للحياة بأنها غير تاريخية، إذ أنها تسعى دوما إلى عزل الحدث التاريخي عن الحياة⁽¹⁾. هي تعامل التاريخ كوقائع بنفس

(1) أنظر الجزء الثاني من درس 1919.

الطريقة التي يعامل بها علم الفيزياء الطبيعية. يفهم هذا الرّفض كذلك لأنّ "هيدجير" ذكر منذ درس شتاء 1919م - 1920م⁽¹⁾ : " أنّ المبدأ الحقيقي لفهم الحياة هو التّاريخ لا بمعنى علم التّاريخ ولا بمعنى جمع النّوادر والقصص والطّرائف، لكن بمعنى أنّه حياة نعيشها وأنّه مرافق للحياة الحيّة " ⁽²⁾. أمّا قبوله بالمعنى الخامس فمبرّره تركيزه الكامل منذ 1919 على أهميّة الأنا ومركزيّتها في تكوين الحياة العيانية.

صحيح إنّ تضاريس هذه الحياة عديدة، أي أنّها تتمظهر داخل محيط⁽³⁾ وفي علاقة مع الغير⁽⁴⁾، إلّا أنّ المحور الذي ترتكز عليه أساسا هو عالم الأنا⁽⁵⁾. العالم المحيط والعالم مع الغير يتطلّبان ضرورة عالم الأنا.

إنّ المشكل الأساسي بالنّسبة إلينا هو : ما هو موقف "هيدجير" من الاستعمال الثّالث لكلمة تاريخ، ذلك الاستعمال الذي تعني فيه كلمة تاريخ الثّراث ؟ هل أنّ فلسفته اقتصرت على تحويل مصطلح التّاريخ من القاموس العلمي والعامّي إلى الحياة العيانية واعتبارها له المفتاح الأوّل والأصلي فحسب ؟ وإن كان الأمر كذلك فلماذا كانت غير قادرة على تأسيس أنطولوجي للثّراث ؟

بالفعل، يمكن القول إنّ فلسفة "هيدجير" الأولى كانت غير قادرة على تأسيس أنطولوجي لمفهوم الثّراث. انحباسها داخل الحياة العيانية، حياة الأنا وتصميمها على اعتبار أنّ الزمن الأصلي والأوّل والمؤسّس لكلّ الأزمنة لا يمكن أن يكون إلّا زمن الأنا المنبثق عن حيرته وانشغاله، بحياته جعلها غير قادرة على ذلك. منطلقاتها الأولى لم تمكّنها حتّى من النّظر في إمكانية إثراء الزمن الأصلي (زمن الدازاين) بالزمن الثّاني، مثلا زمن الآثار والنصوص والمعالم التي تحمل علامة الماضي.

(1) الإشكاليات الأولى للفينومينولوجيا.

(2) الأعمال الكاملة، 58، ص 253.

3) Umwelt

4) Mitwelt

5) SelbstWelt

فهي بالرغم من أنها فتحت الباب لسؤال حول التّراث في الاستعماليين الثالث والرابع، فإنها تراجعت واعتبرت أنّ التّراث كأثر لا يمكن أن يكون لحظة مكوّنة للحياة. يقول "هيدجير" : "ما تعودنا عليه له صلة بعالم الأنا، لكنّه ليس مكوّنًا له"⁽¹⁾. التّراث - بهذا - لن يكون مكوّنًا (للدازين). يمكننا أن نقول إنّ التّراث يلعب دورا مهمّا في إضفاء معنى على الحياة العيانية وذلك متى تمّ تجديده وتفعيله وتحيينه، ولكنّه وحده لا يمكن أن يكون مكوّنًا لعالمها. في إطار فلسفة مبنية على الأنا، لا يمكن أن نقول أنا أنتمي إلى تراث، إذن أنا موجود⁽²⁾.

المعضلة التي تستحقّ التدقيق والإمعان فيها هي التّالية : كيف أمكن لغادمير أن يبني فلسفة تأويليّة وتاريخيّة محورها التّراث، منطلقًا في ذلك من فلسفة أدخلت الهرمينوطيقا داخل أغوار وخبايا الأنا ولم تستطع بعد ذلك إخراجها من تلك الأعماق وفتحها على التّاريخ كأثر وكمعلّم قادر على أن يثري هيكله الأنا العيانية ؟

هذا السؤال الأول يفتح على سؤال ثان أكثر شموليّة : هل اقتصر تأثير غادمير على إعادة للفهم الهيدجيري للحياة العيانية أم على محاوره لها استوجبت في بعض الأحيان تجاوزها [ولا تفنيدها] وفتحًا لأفاقها وسبرًا للإمكانات التي تحملها ودفعها للانفتاح على مجالات آخر (في هذه الحالة مجال التّراث والأثر التّراثي) ؟

الجزء الثّاني من هذا العمل سيحاول الإجابة عن هذين التساؤلين.

2- غادمير والولادة الصّعبة لمفهوم التّراث

إنّ التحدّي الذي فرض نفسه على غادمير هو التّالي : كيف يمكن المرور من مفهوم تاريخيّة الحياة العيانية إلى مفهوم التّاريخ بمعنى الأثر التّراثي ؟

1) GA 59, p. 84.

2) Voir sur cette question Greish, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000, pp. 156-184.

هذا التحدي يصبح أكثر حدة عندما نتذكر أن الفينومينولوجيا التأويلية هي فينومينولوجيا مبنية على الأنا. الزمنية والتاريخية اللتان تتبثقان منها هما خصائل وركائز للأنا. فهل من إمكانية لأي تأسيس أنطولوجي للتراث ولعلاقة الأنا به انطلاقاً من فينومينولوجيا الحياة العيانية ؟

نعتمد أن "غامير"، بالرغم من تشبّهه بفلسفة الحياة الهيدجيرية وبالذروس القيمة التي تحتويها، كان واعياً بأن هذه الفلسفة عزلت التأويلية في أعماق عالم الأنا وفي أغوار الأنطولوجيا. ولذلك سيكون مجهوده ليس ترك فلسفة "هيدجير" لشأنها، بل توظيف بعدها الأنطولوجي لتأسيس تأويلية تهتمّ بالمهمة الأولى والمركزية، وبما أنه كان دوماً محلّ اهتمام الهرمينوطيقا عبر تاريخها، ألا وهو فهم النصوص التراثية والتراث عموماً، حواراً مع فلسفة الحياة العيانية لهيدجير سيحتوي حتماً على أوجه اتصال وأوجه انفصال. هذان الوجهان ليسا واضحين ولا جليّين منذ الوهلة الأولى لقارئ كتاب الحقيقة والطريقة، والسبب في ذلك إطناب غامير في تمجيده لأستاذه وتكرار ولائه المطلق له واعترافه بالجزئية الجارفة التي تميّز فلسفته. لا بل أكثر من ذلك، غامير أعلن في عديد المرات أن تأويليته لن تكون دون مجاورة ومواصلة وتأويل تأويلية الحياة العيانية. من هنا وجب علينا بكل دقة رصد عملية الاتصال والانفصال بين فلسفة التلميذ وفلسفة الأستاذ.

تنبّع خفايا هذا الحوار الحميم والمتأجج في نفس الوقت هو الذي سيمكّننا من إدراك معنى هذا التأسيس الأنطولوجي لمفهوم التراث.

تنطلق عملية الرصد من قراءة فقرة من الكتاب الرئيس لغامير لم يولها النقد (ولا حتى غامير نفسه) أهمية كبرى. هذه الفقرة هي تلك التي تحتوي على تحضير تاريخي سبق الباب الثاني والرئيسي لكتاب الحقيقة والطريقة والذي يحمل عنوان الخطوط العريضة لنظرية في التجربة التأويلية. تمّ في هذا التحضير التذكير بأكثر المدارس التأويلية منذ عصر ما قبل تاريخ الهرمينوطيقا مروراً بالحقبة الرومنطيقية وفلسفة الأنوار وصولاً إلى ديلتاي وهوسرل وهيدجير. الدليل الأول على الأهمية الثانوية لهذه الفقرة هو أن غامير أرادها

توطئة ومدخلا تاريخيًا فحسب. والدليل الثاني هو أن أول مترجم لكتابه للفرنسية لم ير من الضروري ترجمتها (1).

قام غادمير، حسب رأينا، بخطوة مهمة في هذه التوطئة تتمثل في تحديد نقاط الوصل لبرنامج التأويل مع التأويلية العيانية وكذلك تحديد نقاط الفصل. هذه المرحلة مهمة في فهم الإشكالية التي نحن بصدها، أي إشكالية التراث وعلاقتنا به. في هذه الفقرة وقع كذلك تقديم الحجة لإعادة دمج الهاجس الإبستمولوجي الذي واكب كل المراحل الأساسية لتاريخ الهرمينوطيقا والذي وقع إغفاله من قبل التأويلية العيانية.

1-2 - نقاط الوصل

في هذه التوطئة، اعترف "غادمير" بالدين إلى التأويلية العيانية التي تعلّمها من "هيدجير" واعترف بأن أسسها هي منطلقات فلسفته. الأساس الأول الذي تبنّاه هو فكرة العيانية التي أعطت صبغة وأساساً أنطولوجيين لذات متعالية عن عالمها، ذات أسستها الفلسفة الديكارتية وجذرتها الفلسفة الهوسرلية. الذات مع الفلسفة العيانية أصبحت لا تفهم إلا وهي منشغلة ومهمومة بذاتها وبالعالمها الذي يمثل إمكانات تحققها.

الأساس الثاني الذي تبنّاه هو أن التأويل ليس عملية ذهنية ولا طريقة ينحوها العقل عندما يتطرق إلى قضايا الإنسان والمجتمع والتاريخ. ليس الفهم منهجا يطابق العلوم التاريخية ويميّزها عن العلوم الطبيعية، بل هو قبل كل شيء تحديد لإنية الأنا، هو الأسلوب الذي تتحقق من خلاله إنيتها. لا يمكن الفهم العقلي أن يكون إلا إذا كان مبنياً على الفهم الأساسي والمؤسس لنوعية علاقة الأنا بحياته العيانية، أي لكيونته.

ينبني الأساس الثالث على فكرة أن الحياة ولادة للمعنى، أي أنها المركز الخفي والمبدع له، وأن المنطلق لكل فهم ومعرفة ليس هو عالم الأشياء

(1) نشير هنا إلى ترجمة إيتيان صقر، *Vérité et Méthode*, Trad, Etienne Sacre, Paris, Seuil, 1976.

الصّامّة والصّماء كما تعتقد العلوم الطبيعيّة، بل هو عالم ذو معنى. هذا يعني أنّ التّفسير في العلوم الطبيعيّة أو الفهم في العلوم التاريخيّة أو غيرها إنّ هما إلّا أنماط ثانويّة بالنّسبة إلى الفهم الأوّلي والأساسي وهو الفهم الذي يعبر عن إنّيّة الأنّاء وأسلوبها الأوّل في التّعامل مع عالمها العياني. علاقة الأنّاء الأوّلي والأصليّة بعالمها ليست عن طريق الحواس ولا عن طريق مقارنة عقليّة، بل عن طريق الفهم. مادّنا داخل عالم من المعاني فنحن دون أي انقطاع نُؤوّلُه ونفهمه قبل أن ندركه بالحوّس أو بالعقل. الحدس تأويلي قبل أن يكون حسيّا أو عقليّا.

هذه المنطلقات الثّلاثة القائلة إنّ الحياة منبع المعاني وإنّ الأنّاء محايّنة لها ومنغمسة فيها ومنشغلة بها، وإنّه لا يمكنها مغادرتها ولو للحظة، وإنّ الفهم هو أساس علاقتنا بالعالم، انضمّ إليها منطلق رابع وهو أنّ زمنيّة الأنّاء وتاريخيّتها ليستا إطارين متعالين وخارجيين عن الحياة، بل هما منبثقان من لدها، أي من حركيّتها.

لكنّ هذه المنطلقات تحمل في طيّاتها عراقيل جمّة تمنع من تأسيس تأويليّة العلوم التاريخيّة والنّصوص التّراثيّة. لتجاوز هذه العراقيل وجب على غادمير قطع العروة الوثقى التي تربطه مع فلسفة الحياة العيانية. ما هي هذه الصّعوبات؟ وكيف سيقع تجاوزها؟

2-2- الصّعوبات والعراقيل

لفتح فلسفة "هيدجير" على فهم النّصوص وعلى إشكاليّة التّراث، كان غادمير واعيا بإدماج بعد إبستمولوجي فيها، ولكنّه كان في نفس الوقت واعيا بصعوبة هذا الإدماج. ومكمن الصّعوبة هو أنّ تأويليّة الحياة العيانية وفهمها للتّاريخيّة وللتّاريخ لم تكن غايتهما إيجاد حلّ للمطّبات الإبستمولوجية التي وقعت فيها المدرسة التاريخيّة⁽¹⁾. هذه المطّبات التي تتّممّل في عدم تمكّن هذه المدرسة من حلّ التّناقض الذي ينهشها من الدّاخل والمترتب أساسا عن

1) Vérité et méthode, p. 261

تصميمها على إيجاد توافق بين الحياة التي حسب نظرها، هي المنطلق الأول والوحيد للعلوم التاريخية، ومفهوم العلمية المستمد من الفهم الديكارتي للعلم وللحقيقة. لم تكن غاية هذه التأويلية تأسيسا لعلم نسميه علم التاريخ⁽¹⁾، غايتها كانت بناء فلسفة تنطلق من تجربة الأنا الحياتية لتصل إلى مسألة الكينونة عموما..

لكن هذه الصعوبة لم تعفه من المغامرة. وسيكون عمله، كما يقول في كتاب الحقيقة والطريقة، الانطلاق من هذه الفلسفة لتبيان أن جذريتها مكنت من وجود مخارج من مطبات المدرسة التاريخية. يكتب متحدثا عن فلسفة "هيدجير": "إن جذريتها مكنتها من أن تتجاوز الصعوبات التي تخبّط فيها أبحاث "ديلتاي" و"هوسرل" في أمر العلوم التاريخية"⁽²⁾.

تتمثل الصعوبة الثانية في أن هذا التحوّل من الحياة العيانية إلى الإستمولوجيا يتطلب تحويل الأنطولوجيا إلى فلسفة وجود أول⁽³⁾ ثم إلى تأويلية للعلوم الإنسانية موضوعها فهم وضع المعارف التاريخية ؟ نتذكر أن هيدجير اعتبر كل تحويل من هذا القبيل هو مقوِّض لأسس فلسفته.

هنا يرفض "غادمير" بشدة أن تكون تأويلية العلوم التاريخية تتطلب تحويل الأنطولوجيا إلى فلسفة وجود ثم إلى فلسفة معرفة. حجته هي أن التأويلية التاريخية تهتم بنفس الشيء الذي اهتم به هيدجير ألا وهو الهيكل المتعالي لتاريخية الفهم. يقول في هذا الصدد: "المشروع الهيدجيرري يستطيع أن يذكر بتوجهه المتعالي بنفس القدر الذي كان به المشروع الكانطي متعاليا. تجاوز بحثه منذ البداية جميع الاختلافات التجريبية، ومن ثمة تجاوز جميع الأمثلة المتأسسة على مضمون. ونحن نبدأ أيضا بالدلالة المتعالية لإشكالية هيدجير. فمشكلة التأويلية تصبح من حيث مداها مشكلة كلية، بل إنها تكتسب

(1) كان هدف ظاهراتية هيدجير التأويلية وتحليله لتاريخية الدازاين تجديد سؤال الوجود بشكل عام، وليس إنتاج نظرية عن العلوم الإنسانية، أو التغلب على مأزق النزعة التاريخية، ص 262-263.

(2) *Vérité et méthode*, p. 263.

(3) تشير إلى خطر أن تصبح الأنطولوجيا فلسفة وجودية. هيدجير ألح على التمييز بين Existential, .Existentiel

بعدا جديدا، من خلال تأويله للفهم. فانتفاء المؤول إلى موضوعه، وهذه مسألة لم تكن المدرسة التاريخية قادرة على تفسيرها بشكل مقنع، يكتسب الآن دلالة عينية يمكن البرهنة عليها، ومهمة هذه البرهنة تقع على عاتق التأويلية. فالقول إن بنية (الدازين) شروع منقذف، والقول إن (الدازين) يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدق أيضا على فعل الفهم في العلوم الإنسانية.... إن بنية (الدازين) الأنطولوجية هذه التي يجب الإفصاح عنها في فهم التراث التاريخي كذلك، ولهذا سنبدا بمتابعة هيدجير⁽¹⁾.

الصعوبة الثالثة، هل أن تأسيس تأويلية تاريخية مركزها الأثر التراثي هو بمثابة تطبيق لنظرية الحياة العيانية المجردة ؟ يرفض غادامير كذلك أن تكون تأويلية التاريخية تطبيقا⁽²⁾ لنظرية، ذلك أنه ضد فكرة إرساء تقنية للفهم. يقول : "على أية حال نستطيع أن نبحث في النتائج المترتبة عن استنتاج بنية الفهم الدائرية من زمانية الداين بالنسبة إلى تأويلية العلوم الإنسانية. هذه النتائج ليست بحاجة إلى أن تكون بمثابة نظرية تخصص للممارسة، بحيث أن هذه الممارسة تتجز على نحو مختلف، أي أن تطبق بطريقة تكون صحيحة تقنيا " ⁽³⁾.

هنا، سوف لن نحكم بوجهة أو عدم وجهة التّجاوز الغاداميري لهذه الصّعوبات. هيدجير⁽⁴⁾ والهيدجيريون⁽⁵⁾ اعتبروا أنها ظلت قائمة وأن غادامير لم يتمكن من تجاوزها إلا عبر التخلي عن لب فلسفة الحياة العيانية ومقاصدها. المهم بالنسبة إلينا هو أنه بالرغم من وعي غادامير الحادّ بهذه الصّعوبات، أقدم على مشروعه وذلك لاعتقاده أن الإستيمولوجيا التأويلية، إن صحّ التعبير، لأنها

1) *Vérité et méthode*, p. 268.

2) نبّه هيدجير كل الذين يريدون بناء أخلاق أو علم على أسس تحليلية الداين من خطر هذه الانزلاقات.

3) *Vérité et méthode*, p. 264 .

4) رفض هيدجير طيلة حياته محاوره المشروع الغاداميري، كان دائما بحث غادامير على نشر كتاب حول أفلاطون.

5) المجموعة التي تكونت في فرنسا حول جون بوفري رفضت هي كذلك محاوره المشروع الغاداميري، وهذا ما يفسر غياب غادامير عن برامج تدريس الفلسفة في فرنسا.

مؤسسة لأنطولوجيا، قادرة على تجاوز مطبات المدرسة التاريخية [ديلتاي] والمدرسة النفسية [شلايرمخر]. اعتقاده كان راسخا في أنّ الأنطولوجيا ستعطيها المناعة الكاملة لتجاوز صعوبات الأنساق الإيستيمولوجية الصّرفة وستمكنها من تأسيس مفهوم إيستيمولوجي للفهم مبني على عيانية الأنا وعلى تاريخيته. يقول في هذا الصّدّد : " نحن سنحاول أن نحدّد ما إذا كانت جذريّة هيدجير الأنطولوجية تستطيع أن تُسهم في بناء تأويليّة تاريخيّة. ومن دون شكّ، كانت نيّة هيدجير مختلفة، ونحن علينا أن نحترس من استنتاجات متعجّلة من تحليله الوجودي لتاريخيّة الدازاين" (1).

السؤال المطروح هو : كيف تمّ بعد هذا الوعي بالصّعوبات المرور إلى تأسيس مفهوم التّراث وماهي المراحل والمحطّات التي ستوصل إلى هذا المفهوم ؟ والأهمّ، ما هي الخطوات النظريّة التي مكّنت "غامير" من تجاوز العقبة التي منعت هيدجير من الوصول إلى مفهوم للتّراث مؤسّسا أنطولوجيا ؟

2-3- مراحل تأسيس مفهوم التّراث

إنّ التّفنّن لهذه الصّعوبات والوعي بها لا يعني أنّنا وصلنا إلى الأرض اليابسة. بالعكس، كلّ ما وصلنا إليه الآن هو إمكانيّة، لا بل ضرورة بناء معرفة على أسس أنطولوجيا الحياة العيانية. لم نعرف بعدُ كيف سيتمّ هذا العبور وما إذا كان سيوصلنا إلى إدراك مفهوم للتّراث. الولادة صعبة ومارلنا في بداية الطّريق. كلّ ما نعرفه الآن هو أنّ غامير وصل إلى قناعة هي أنّ هذا البعد الأنطولوجي الميتافيزيقي المتعالي الذي أنتت به فلسفة هيدجير الأولى أعطى فجأة فرصة جديدة لفهم العلوم التاريخيّة، وهذا ما جعله يعقد العزم ويأخذ على عاتقه القيام بهذا العمل. يقول "إنّ بلورة هذه الأبعاد هو هدف بحثنا" (2).

إنّ الخطوة الجوهريّة والحاسمة التي قام بها كانت في استخراج الفهم من أعماق الأنطولوجيا والعودة به إلى النّصوص وذلك عبر إعادة تأهيل القاعدة البلاغية القديمة التي تقول بأنّ فهم النّصوص ينطلق من تصوّر للكلّ، ثمّ يأخذ

1) Vérité et méthode, p. 267.

2) Ibid, p. 264.

في التحدّد عن طريق عمليّة زهاب وإيّاب بين الكلّ والأجزاء. هذا التّأهيل مكّن من تحويل الهرمينوطيقا من تأويليّة الدازاين إلى تأويليّة النّص، ومن تاريخيّة الدازاين إلى تاريخيّة الفهم. وهذه الخطوة ذاتها، في اعتقادنا، هي التي سنفتح الباب إلى تأسيس مفهوم أنطولوجي للتّراث.

رأى "غامير" أنّ المبدأ الذي يقول بأنّ فهمنا الأوّلي للكلّ هو الذي يحدّد فهم الأجزاء يطابق في شكله وفي فاعليّته عيانية الدازاين. بما أنّ الدازاين الذي في انطلاقه (شروعه) تجاه إنّيته الممكنة (الإمكان مرتبط هنا بزمان المستقبل) هو كائن كان⁽¹⁾، فإنّ الكلّ الذي يحدّد اتّجاه وإمكانات فهم الأجزاء هو بدوره محدّد بشيء سابق له، والمتمثّل في الأفكار والآراء المسبّقة حول الشّأن والأمر الذي هو موضع السّؤال. توجّه المؤوّل نحو إمكانات فهم للأجزاء تُعيد وتُحاكي حركة اتّجاهه (انقذافه أو شروعه) كأنا عيانية نحو إمكانات وجوده وإمكانات تحقّق إنّيته.

في الحالة الأوّلي تكون أحكامه المسبّقة هي الفاعلة (ولكنّها لا تكون فاعلة إلّا لأنّها توقّع لمعنى أوّلي تمليه مقارنة أوّلية للنّص). وفي الحالة الثّانية هي إمكاناته التي كانت. يقول "غامير": "إنّ الهيكل الإنّي للدازاين يترك وجوبا أثرا على فهمنا للتّراث التاريخي"⁽²⁾. يكتب كذلك: "القول إنّ بنية الدازاين شروع منقذف"⁽³⁾، والقول إنّ الدازاين يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدّق أيضا على فعل الفهم في العلوم التاريخيّة"⁽⁴⁾.

هذا التّطابق بين الحلقتين، أي بين تحقيق إنّيّة الدازاين والفهم سيمكّن غامير أوّلا من فتح الأنطولوجيا على إبستيمولوجيا فهم النّصوص وسيمكّنه كذلك من الخروج بالهرمينوطيقا من فلسفات الذات والكاتب، تلك التي يقتصر فهمها للنّصوص على إرجاعها وإحالتها على ذات الكاتب (شلايرمخر) وفتحها

(1) *Gewesenheit*، ننبّه هنا إلى أنّ هذه الكلمة تحيل إلى ماض لا يفهم إلّا لأنّه منبثق من المستقبل، أنظر كتاب الوجود والزّمن، ص، 326.

2) *Vérité et méthode*, p. 269.

3) *Projet jeté*.

4) *Vérité et méthode*, p. 268.

على تاريخية الأنا وانتمائته الجذري إلى التراث. سنسمي هذه الخطوة : الكشف عن تضاريس الذات (أ).

ولكن الحركة المقابلة والتي تتمثل في تأثير النص وأجزائه على البلورة المتواصلة للكل، هي كذلك ذات أهمية قصوى. فهي تحاكي تأثير عالم المعاني (لا عالم الأشياء) الذي تجد دوما الأنا نفسها منخرطة فيه، والتي تكون ماهيتها كدازاين، أي كـ : (In-der-Welt-Sein). هذا الاتجاه المعاكس الذي يتجه من النص إلى المؤول هو ما سيمكن غادمير من الخروج بالهرمينوطيقا من مجرد تقنية إلى استنطاق نصوص يُنظرُ إليها كوثائق صماء يقع فحصها من طرف ذات عارفة إلى هرمينوطيقا نصوص يُرفعُ من بين سطورها صوت التاريخ والتراث⁽¹⁾. سنسمي هذه الخطوة : الكشف عن تضاريس النص (ب).

أ - الكشف عن تضاريس الأنا : أن نقول إنَّ الأنا لها تضاريس ونبوء يعني أنها ليست ذاتا شفافة ومتعالية، بل أنها تاريخية ومتناهية، ووعيا بتاريخيتها لا يمكنها من تجاوز هذا التناهي أو نفيه. مايعني ذلك ؟

تظهر تاريخية الذات في أنها محكومة بأحكام مسبقة. فهمها للنصوص محدّد بفهم مسبق (الحوزة المسبقة، الرؤية المسبقة والتصور المسبق)⁽²⁾ يوجّه منذ الوهلة الأولى المسار التأويلي. لا بل أكثر من ذلك، هو الذي يُمكنه ويعطيه أسباب وجوده. هذا يعني أنه لا وجود لدرجة صفر ينطلق منها الفهم. الجدير بالانتباه هنا هو أن الحجة التي وجهها غادمير ضدّ فلاسفة الأنوار الذين أرادوا نزع كلّ دور للأحكام المسبقة وبالتالي لتاريخية الأنا لم تكن حجة إستمولوجية بل أنطولوجية صرفة. ضدّ اعتقادهم في وجود سلطة متعالية وغير خاضعة للتاريخ وللأحكام المسبقة، قدّم غادمير حجة تناهي وتاريخية (الدازين). العقل كالإنسان، تاريخي وخاضع للأحكام المسبقة. يقول في هذا المضمار : "إنّ التغلب على جميع الأحكام المسبقة، وهو المطلب العام لعصر التتوير، سوف

1) يكتب في ص 274 : "إنّ المسألة ليست مسألة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص".

2) Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff

يتبين أنه نفسه حكم مسبق، والتخلص من هذا المطلب يمهّد الطريق أمام فهم مناسب للتّناهي الذي لا يهيمن على إنسانيتنا فقط، بل يهيمن على وعينا التاريخي أيضا". ويواصل في نفس الصّفة قائلاً: "إنّ فكرة عقل مطلق أمر غير متيسّر للوجود الإنساني التاريخي. فعقلنا موجود ضمن شروط عينيّة وتاريخيّة أي أنه ليس هو المسيطر على نفسه" (1).

لكن تحديد التاريخ والأحكام المسبقة للفهم لا يعني غياب الأنا وانغلاقها، بالعكس، هنالك أحكام تسقط خلال الفهم وخلال محاوره وتأويل أجزاء النصوص وأخرى تظلّ فعّالة. إسقاط البعض والمحافظة على البعض الآخر هو نابع عن أنا واعية بتاريخيّتها وعن وعي قدّ في التاريخ (2). محاولة إقصاء كلّ الأحكام المسبقة، منذ البدء هو الخطأ. لأنّ الأنا تنتمي إلى التاريخ لا العكس، لا يمكنها أن تتجاوز تاريخيّتها ولا أن تتغلّق داخلها. غاية التّأويله لن تكون تحطيم الأنا وإلغاء دورها، بل تحطيم فلسفات الوعي المتعالي عن التاريخ والتّراث. يقول في هذا الصّدّد: "التّاريخ في الحقيقة لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه. فقبل أن نفهم أنفسنا من خلال عمليّة فحص الذات، نفهم أنفسنا بشكل واضح من خلال عيشنا في العائلة والمجتمع والدولة. الذاتيّة هي مرآة مُشوّهة (3). وعي الفرد الذاتيّ بنفسه ليس إلّا بمثابة الضّوء المرتجف (4) داخل حلقات الحياة التاريخيّة المغلقة. وذلك هو السّبب في أنّ أحكام الفرد المسبقة (préjugés) تشكّل حقيقة وجوده التاريخي أكثر ممّا تشكّلها أحكامه العاديّة (Jugements)" (5).

انتماء الأنا إلى عالمها وإلى التاريخ لا يمكن إغفاله أو تجاوزه. عمليّة الفهم لا تستطيع أن تعزل، ولو لحين، وجود الأنا التاريخي وانتماءه إلى التّراث لأنّ ذلك استحالة أنطولوجية. الأنا في مقاربتة للنصوص لا يمكنه أن يتناسى لا

1) Vérité et méthode, p.280 .

2) Wirkungsgeschishtebewusstsein.

3) Miroir déformant.

4) Lumière tremblante.

5) Vérité et méthode, p.281

تضاريسه ولا أعماقه ولا أنه أفق مفتوح من أجل موضوعية منشودة. لا يمكنه أن يتناسى كذلك أن وعيه بهذا كله لا يمكنه من السيطرة التامة على هذا الأفق. إدراكه لنفسه لا يتم مباشرة عن طريق التجريد النظري، بل يتطلب وسيطا، وهذا الوسيط هو التاريخ والتراث. معبر الذات الوحيد للوعي بنفسها هو عيانيتها وتاريخيتها وانتماؤها الجذري إلى أفق وإلى تراث لا يمكنها أبدا إدراكه كلياً.

ب- الكشف عن تضاريس النص : أول تحديد لمفهوم النص وأول كشف عن تضاريسه مرّ عبر دمج مع مفهوم التراث حتى صارا كأنهما كلمتان مترادفتان. النصّ لم يعد تلك الوثيقة التاريخية التي لا شرعية لها ولا سلطة ولا مصداقية لها إلا تلك التي يعطيها إياها العقل. لم يعد تلك المدونة التي يُنظر إليها بريية وبشك حتى تبرئتها أو إدانتها من قبل السلطة الوحيدة، سلطة العقل. أصبح النص صوت التراث. يقول في هذا الصدد : "التراث يعبر عن نفسه من خلال النصوص"⁽¹⁾. هذا الدمج يعطى لمفهوم النصّ والتراث أبعادا غير متوقعة سنحاول حصرها في هذه الفقرة.

أول هذه الأبعاد أن النصّ يصبح حاملا لزخم ولعمق يتعدى الكلمات التي يحتويها، ويتعدى ما أراد الكاتب أن يقول، ويتجاوز ما فهم منه المتقبل الأول، ليشمل الأفق المفتوح الذي يملأ الفضاء الزمني الذي يفصلنا عنه، والذي بواسطته بلغنا. أفق النصّ ليس أفقا مغلقا ومحددا بالأوضاع التي أنتجته، هو أفق متحول. القارئ مثلا للكتب المقدسة أو لغيرها لا يمكنه أن يهمل التأويلات العديدة والمتواترة التي خضعت لها هذه النصوص عبر التاريخ، والتي وصلتنا عن طريقها. ذلك أن هذه القراءات هي جزء من الأفق المتحول للنصّ وللتراث. يقول : "الأفق المغلق الذي يُفترض منه غلق ثقافة، ما هو إلا تجريد [...] أفق الماضي الذي فيه عاشت أناس والذي هو حاضر في شكل تراث نتناقله، هو دائما متحرك"⁽²⁾.

1) *Vérité et méthode*, p.274.

2) *Ibid*, p. 309.

لهذا الأفق المتحوّل للنّص وللّتراث دلالة أنطولوجية وزمنيّة هامّة تتمثّل في أنّ التّراث ليس خطاباً يتكلّم لغة الماضي، بل هو خطاب تتداخل فيه الأزمنة وتتصهر. هو لغة ماضٍ بلغنا عن طريق تأويلات ومحاولات فهم متعدّدة ومختلفة. هو كذلك لغة مستقبل لأنّه قابل ودائم الانفتاح على تأويلات أخرى وذلك لأنّه أفق مفتوح. هو إذن ليس ماضياً بالمعنى السّطحي للكلمة، بل هو حاضر لأنّ المسافة التي تفصلنا عنه ليست فراغاً، إنّها مسكونة بالمعنى. يقول : "لم يعد الزّمان فجوة فاصلة يجب ردمها لأنّها تفصل وتبعد، إنّما هو في الواقع، الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث (*Geschehen*) التي يمدّ فيها الحاضر جذوره. إنّ التّمييز بين الحقب ليس عقبة يجب تجاوزها [...] هذه المسافة ليست هاوية سحيقة، إنّما هي مملوءة باستمراريّة المصدر وانتقاله".¹ نعتبر هذه الدّلالة أنطولوجية صرفة، لأنّ زمنيّة النّص والتّراث هي نفسها زمنيّة الدّازاين، زمنيّة لا تتمحور حول حقبة أو أخرى بل تتداخل فيها الحقب وتفتح فيها على بعضها البعض.

في النّهاية يكون السّؤال : لماذا مكنّ هذا الأساس الأنطولوجي "غامير" من فتح مجال مفهوم التّراث ولم يمكن هيدجير من ذلك ؟ إنّ القول بأنّ إدماج مفهومي النّص والتّراث دون أي ارتجاج أو ارتباك لا يكفي للإجابة، ذلك أنّ "هيدجير" نفسه في درس 1920م اعتبر التّدوين هو ما يميّز بين شعوب لها ماضٍ وشعوب لها تاريخ. إنّ الذي مكنّ غامير من ذلك، هو إدماج البعدين الأنطولوجي والإبستمولوجي معاً.

1) *Vérité et méthode*, p. 302.